

CUM DIALOGĂM CU CEI CU CARE AVEM DEZACORDURI PROFUNDE? DESPRE TOLERANȚĂ, CARITATE ȘI FAILIBILISM EPISTEMOLOGIC*

Mircea DUMITRU**

În acest eseu discut o temă extrem de actuală și de sensibilă, care pune în balanță etosul și angajamentele culturale și politice ale Europei de azi, un adevărat test pentru întregul nostru continent și pentru soliditatea și solidaritatea construcției Uniunii Europene; examinez unele presupoziii ale toleranței și pluralismului. Mai specific, explorez două modele, unul deontologic și altul consecinționist, care, după cum voi argumenta, sprijină ideea că indivizi umani raționali trebuie să acționeze într-o modalitate tolerantă. Primul model ne va permite să construim două argumente în favoarea ideii raționalității atitudinilor și a acțiunilor tolerante: primul argument se bazează pe un *principiu al carității*, pe care îl aflăm, de obicei, în filosofia minții și în filosofia limbajului, dar care socotesc că poate funcționa la fel de bine și în legătură cu această chestiune fundamentală din etică și din filosofia acțiunii. Cel de-al doilea argument este construit pe principiul epistemic al failibilismului și urmărește să arate, de asemenea, că și din perspectiva epistemologiei este rațional să cultivi o atitudine și o acțiune tolerante.

Câteva remarci introductive

Este foarte probabil că cea mai dificilă sarcină a filosofiei morale și politice, dintotdeauna, a fost aceea a evaluării unor concepții comprehensive care se contrazic reciproc, nu atât în ceea ce privește interesele exprimate de către indivizi, cât în privința a ceea ce este considerat a fi autentic valoros¹. Dacă indivizii nu cad de acord unii cu alții cu privire la ce anume constituie o viață *bună, virtuoasă* sau *valoroasă*, atunci este foarte probabil că se va ajunge la conflicte dramatice, chiar dacă acțiunile acestor indivizi, care conduc la astfel de conflicte, sunt motivate de o atitudine onestă față de propriile valori. Credințele noastre profunde despre ce anume este bun și valoros pentru viața tuturor indivizilor din comunitatea noastră ne vor împinge să utilizăm anumite mecanisme coercitive ale statului, pentru a realiza dezideratele și idealurile pe care le împărtășim; și aceasta nu numai pentru propriul nostru interes, ci și pentru binele aceluia care se întâmplă să nu împărtășească aceeași viziune asupra valorilor și semnificației unei vieți

* Eseu preluat din MIRCEA DUMITRU, *Umanismul necesar. Nouă eseuri de filosofie morală și filosofie publică*, carte în pregătire la Editura Polirom.

** Profesor universitar doctor, DHC, Universitatea din București, Membru Corespondent al Academiei Române, Fellow, Academia Europaea.

¹ Cf. T. NAGEL, *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991), pp. 154-168.

bune din punct de vedere moral. Desigur, și aceia care se află într-un dezacord deschis cu noi vor folosi aceeași retorică publică auto-justificatoare și vor urmări să utilizeze instituțiile statului în aceeași manieră în care o facem și noi, atunci când vor promova și vor căuta sprijin pentru propriile lor valori și idealuri. Din nefericire, așa cum știm mult prea bine din experiențele istoriei, dezacordurile adânci cu privire la valori se pot transforma în conflicte foarte traumatice într-o măsură mult mai mare decât s-ar putea ca simplele conflicte de interese politice să se transforme în astfel de catastrofe sociale și politice.

Unele dintre dezacordurile noastre valorice/axiologice pot fi rezolvate prin mecanisme politice care sunt puse în mișcare prin mari narațiuni sau dezbateri publice cu privire la scopurile acțiunilor noastre, dezbateri care urmăresc să dea un sprijin puternic politicilor care promovează acele scopuri; totuși, alte dezacorduri, care merg mult mai în adâncime, nu pot avea soluții politice uzuale. Aici putem include diferențe religioase profunde, dar și anumite credințe filozofice care privesc valoarea vieții și semnificația ei ultimă.

Dar acum, când mecanismele politice obișnuite pentru a dobândi stabilitate socială și politică eșuează să producă rezultatele pe care le dorim, nu există, oare, un mecanism social-cultural încă mai subtil care ar putea menține dezacordurile între limite rezonabile și non-explozive? Ei bine, în astfel de cazuri, oamenii ar trebui să învețe și să fie educați să trăiască într-o manieră rațională, acceptând marile diferențe, dezacorduri și acea alteritate profundă, abținându-se să utilizeze mecanismele coercitive ale statului, cu scopul de a nu impune limite nerezonabile asupra libertății și drepturilor acelor oameni care împărtășesc valori care se întâmplă să nu fie acceptate de către grupul dominant din acea societate. În câteva cuvinte, ceea ce le trebuie oamenilor în astfel de circumstanțe, de ce anume au ei nevoie, este *toleranța*.

În mare vorbind, întregul spectru al conceptului de toleranță se articulează în jurul unei perechi de presupoziii, anume *discriminarea identificatoare a alterității (a celui alt)* împreună cu decizia de *a recunoaște și de a accepta această diferență* prin intermediul unui dialog persuasiv inter-cultural activ.

Un punct de vedere teoretic foarte promițător pentru discuția noastră, chiar dacă oarecum paradoxal, este modelul acelor aranjamente și construcții sociale care sunt cunoscute drept Utopii². Lăsând deoparte detaliile foarte complexe și întrucâtva exotice ale narațiunilor care privesc Utopia, modelul general care emerge aici este acela a ceva inconsistent și de nedobândit în aspirația de a agrega toate trăsăturile pe care am dori ca Utopia să le instanțieze. Este un trist fapt al vieții, pe care merită să-l explorăm, că este imposibil să dobândim în mod simultan și continuu *tot* ceea ce este considerat un bine social și politic. O lume perfectă deontic și etic, care satisface toate datoriile, obligațiile și constrângerile normative necesare, poate fi o reprezentare foarte atrăgătoare și un ideal, dar, în

² A se vedea R. NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), pp. 297-334.

orice caz, nu este o lume posibilă accesibilă din propria noastră lume contingentă, ai cărei locuitori și cetățeni se întâmplă să fim. Oricum, în cea mai bună dintre toate lumile posibile, toleranța nu mai are niciun rost sau noimă. Rațiunea de a fi pentru atitudinile și comportamentul tolerante este dată tocmai de acest eșec și de această imperfecțiune deontică și, de asemenea, de către imposibilitatea principială de a realiza toate idealurile care sunt prețuite dintr-un punct de vedere politic.

Dar de ce, la urma urmei, ar trebui ca noi să acționăm într-o manieră tolerantă, în lumea noastră care nu este perfectă nici moral, nici deontic și nici politic? Ce anume face ca imperfecțiunea propriei noastre lumi să impună acest principiu moral al discriminării identificatoare și, totodată, al *recunoașterii* și *respectului* alterității? Ce conexiune conceptuală și logică operează între legitimitatea morală și toleranță și, respectiv, între ilegitimitatea morală și lipsa toleranței?

Dacă trecem dincolo de atractivitatea de primă instanță a poziției morale care ne îndeamnă să fim toleranți și să îmbrățișăm pluralismul, atunci trebuie să recunoaștem că atât analiza conceptuală a diferențelor culturale profunde, cât și practica culturală și politică a toleranței ne conduc la paradox. Așa cum foarte apt se exprimă Thomas Nagel, „liberalismul cere ca cetățenii să accepte o anumită restrângere (înfrânare) a folosirii puterii statului pentru a susține și întări pe unele dintre cele mai profunde convingeri ale acestora, care se îndreaptă împotriva celorlalți care nu le acceptă, și susține că exercitarea legitimă a puterii politice trebuie să fie justificată pe temeiuri mai restrictive – temeiuri care aparțin, într-un anumit sens, unui domeniu comun sau public”³.

Dar tocmai în acest punct paradoxul ne izbește și mistifică simțul nostru comun. Căci de ce ar trebui ca o astfel de limitare impusă justificării să fie forma standard a întemeierii legitimității politice? La urma urmei, tuturor acelor care nu acceptă că relativismul valoric este cel mai atrăgător joc social care se joacă în societățile noastre contemporane, iar eu însumi mărturisesc onest că nu pot înțelege coerența internă a formelor de relativism extrem, argumentele *împotriva* acestei limitări impuse bazei justificatoare a deciziilor politice ar putea să le apară ca fiind cât se poate de convingătoare și de oneste. Și aceștia și-ar putea foarte bine pune – așa cum o fac și eu – următoarele întrebări, cărora Nagel însuși le dă glas, pentru a oferi cea mai bună șansă argumentului în favoarea toleranței libere: „De ce ar trebui să-mi pese ce anume gândesc ceilalți, cu care sunt în dezacord, cu privire la temeiurile pe baza cărora este exercitată puterea statului? De ce să nu ignor, pur și simplu, respingerea lor, dacă aceasta se bazează pe valori religioase, sau morale, sau culturale, despre care eu cred că sunt greșite? Să nu fie aceasta, oare, o atitudine *mult prea* imparțială, a acorda prea multă autoritate acelor ale căror valori intră în conflict cu valorile mele – trădând, de fapt, propriile mele valori? Dacă eu cred ceva, atunci cred că acel ceva este *adevărat*, și cu toate acestea mi se cere să mă înfrânerez de la a acționa pe baza acelei credințe,

³ T. NAGEL, *Equality and Partiality*, *op. cit.*, p. 158.

păstrând o deferență față de credințe despre care cred că sunt false. Este neclar ce motivare morală posibilă aş putea avea pentru a face așa ceva. Imparțialitatea între persoane este un lucru, dar cu totul altceva este imparțialitatea între concepții ale binelui. Adevărata justiție trebuie să constea în a da fiecăruia sau fiecăreia cea mai bună șansă de a se salva, de pildă, sau a unei vieți bune. Cu alte cuvinte, trebuie să pornim de la valori pe care noi înșine le acceptăm atunci când decidem cum anume poate fi utilizată în mod legitim puterea statului.”⁴

Două modele de întemeiere ale toleranței

De ce trebuie, la urma urmei, să fim toleranți? În mare vorbind, putem da două răspunsuri care conduc la două modele de întemeiere pentru virtutea toleranței: unul este deontologic, iar celălalt este consecinționist. Le voi examina, succint, pe rând.

Modelul deontologic

Potrivit modelului deontologic, toleranța este o virtute moralmente necesară a cărei valoare nu decurge, înainte de toate, din anumite consecințe politice și sociale dezirabile, indiferent cât de importante ar putea fi acele consecințe pentru stabilitatea socială și politică a instituțiilor noastre. O pătrundere completă a puterii acestui concept deontologic este facilitată gândind contrafactual. Astfel, a gândi într-un sens deontologic tare că orice valoare și orice normă morală ar trebui urmată în acțiunile noastre înseamnă că noi ne angajăm față de cerințele acelei norme chiar și în situațiile contrafactice în care, dacă acționăm în acord cu acele norme, am ajunge într-o situație mai proastă, comparativ cu situația reală în care ne aflăm, decât am fi dacă nu am acționa în acord cu acele norme.

De unde decurge această necesitate morală puternică de a fi toleranți cu aceia care sunt foarte diferiți față de noi într-un mod profund și, probabil, într-o manieră ireconciliabilă? Mai întâi, merită să subliniem că fundalul în care este plasată această constrângere morală puternică a toleranței constă într-o relație asimetrică profundă dintre aceia care tolerează și aceia care sunt tolerați; dar aceeași relație, dacă este privită dintr-un unghi diferit, are tendința de a deveni simetrică, ceea ce constituie, în vremea noastră, una dintre sursele crizei contemporane a conceptului de toleranță⁵. O explicație succintă va fi utilă aici.

Toleranța este cerută de logica vieții comunitariene, atunci când există cel puțin două grupuri care sunt poziționate asimetric față de centrul normativ al

⁴ T. NAGEL, *Equality and Partiality*, *op. cit.*, p. 158.

⁵ Într-un text foarte sugestiv și clarificator, ANDREI PLEȘU, în conferința „Cuvântul”, „Toleranța și intolerabilul. Criza unui concept”, publicată de revista *Cuvântul*, XI (XVI), nr. 2 (332), februarie 2005, pp. 11-13, aduce în discuție dialectica relației regulă-excepție. Ceea ce până de curând a fost tolerat devine ceva legitim azi și ajunge să chestioneze legitimitatea instanței care tolerează: „Excepția devine tolerantă cu regula, iar regula dezvoltă un complex de vinovăție și, în felul acesta, un complex de inferioritate în relație cu excepția. Excepția devine militantă, auto-suficientă și, în cele din urmă discriminatorie și intolerantă!”.

puterii politice și epistemice. Pentru a satisface cerințele toleranței, grupul care controlează puterea în această relație asimetrică trebuie să accepte să slăbească sau să restrângă utilizarea mijloacelor de coerciție, care s-ar putea, foarte bine, să fie înrădăcinate în exercițiul puterii politice, și să construiască, într-un mod alternativ, strategii argumentative puternice, care să fie persuasive și raționale (poate chiar constrângătoare).

Ajungem, în felul acesta, la termenul-cheie pentru înțelegerea conceptului deontologic de toleranță. Termenul în cauză este „rațiune”. În lucrarea sa despre toleranță, Andrei Pleșu ne dă o explicație clară și lipsită de echivoc pentru această poziție: „Putem fi toleranți în numele rațiunii, stabilind că fiecare este îndreptățit să aibă opinia sa și că principiul acestui drept este raționalitatea, dar putem fi, de asemenea, toleranți în numele multiplelor noastre eșecuri de a acționa tolerant, recunoscând că nu avem acces la adevărul absolut și nici, prin urmare, la certitudinea ultimă, și astfel pretențiile noastre de a avea întotdeauna dreptate sunt lipsite de temelii”⁶.

Sunt implicate aici două principii a căror semnificație este crucială pentru o înțelegere profundă a unor principii filosofice importante, care sunt recurente în multe domenii ale filosofiei sistematice contemporane, și nu numai, cum ar fi, de pildă, filosofia minții, filosofia limbajului, epistemologia, etica, psihologia morală și psihologia politică: am în vedere aici *principiul carității* și *principiul failibilismului epistemic*.

Toleranță și caritate

Dacă urmăm îndeaproape principiul carității vom vedea imediat cum anume ideea de toleranță este în mod esențial conținută în atitudinile noastre mentale și morale comune. Pentru a face cât se poate de clară această idee merită să reflectăm, fie și succint, asupra remarcilor extrem de influente propuse de către Donald Davidson asupra acestui subiect, în contextul filosofiei minții și al filosofiei psihologiei.

Poziția pe care o apară Davidson cu privire la chestiunea relației minte-corp este denumită teza monismului anomalist⁷ – adică, în mare, concepția că nu pot exista legi cauzale psiho-fizice care să conecteze fenomenele mentale cu fenomenele fizice. Una dintre premisele cruciale ale acestei concepții este aceea că practica atribuirii stărilor intenționale indivizilor – stări mentale precum credințele sau dorințele, de pildă – este guvernată de principii ale raționalității, în timp ce domeniul fizic nu este supus unor constrângeri de acest fel; așadar, ne spune Davidson, principiul raționalității și cel al coerenței „nu au nici cel mai slab ecou” în teoria fizică, ceea ce face imposibilă orice conexiune cauzală a fenomenelor mentale cu fenomenele fizice.

⁶ A. PLEȘU, *op. cit.*

⁷ A se vedea D. DAVIDSON, „*Mental Events*” (1970), „*Psychology as Philosophy*” (1974) și „*The Material Mind*” (1973), în D. DAVIDSON, *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press, 1980), pp. 205-259.

Aceste principii ale raționalității garantează că mulțimea totală a stărilor intenționale pe care le atribuim unui subiect, și prin care putem interpreta și prezice acțiunile sale în circumstanțe normale, va fi pe cât este posibil de coerentă și de rațională. Desigur, asta nu înseamnă că vom face presupuziția nerealistă și, de fapt, falsă că acei indivizi ale căror rostiri și acțiuni sunt obiectul interpretărilor noastre nu ar putea avea opinii false. Dimpotrivă, știm că ceea ce dă credințelor noastre aura filosofică ce le face interesante din punct de vedere teoretic este faptul că ele *ar putea fi* – și unele dintre ele, de fapt, chiar *sunt* – false. Principiile raționalității, care guvernează atribuirea stărilor mentale, încapsulează ideea că „putem, totuși, să considerăm ca pe un fapt dat că *majoritatea* credințelor sunt corecte. Temeiul pentru aceasta este că o credință este identificată prin localizarea ei într-un pattern de credințe; acest pattern este acela care determină subiectul/conținutul credințelor, despre ce sunt aceste credințe”⁸.

Ceea ce decurge din această datorie epistemică pe care o avem față de ceilalți, în calitatea noastră de interpreți ai rostirilor și acțiunilor acestora, este că noi *trebuie* să fim caritabili în interpretarea stărilor lor intenționale și că *trebuie* să ne înfrânăm pe noi înșine în a le atribui credințe evident contradictorii, chiar și atunci când enunțurile pe care le rostesc ei sunt incompatibile cu credințele pe care noi înșine le împărtășim sau, chiar mai grav, chiar și atunci când enunțurile lor au forma superficială a unei contradicții logice.

În consecință, ceea ce se cere de la un interpret, pentru a-i accepta interpretarea, este să producă o explicație a semnificației enunțurilor și a acțiunilor individului pe care îl interpretează care să fie pe cât este posibil de coerente și de raționale. Iar atunci când interpretul eșuează să producă o astfel de interpretare consistentă, este foarte firesc să se considere că interpretul însuși este răspunzător pentru eșecul interpretativ, și nu persoana interpretată pentru prezumptivul fapt de a susține credințe inacceptabile și inconsistente.

Pentru a rezuma, principiul carității va fi încapsulat în următoarea teză: cerința raționalității și a coerenței ține de însăși esența mentalului; adică, principiul carității este constitutiv pentru minte în sensul că raționalitatea și coerența fac ca mintea să fie exact ceea ce este. Iar dacă, *per absurdum*, ar exista „credințe” care ar ieși de sub incidența acestui principiu, atunci acele „credințe” sui-generis nu ar mai putea fi considerate stări mentale.

Dar unde anume ne conduc toate aceste considerații în relație cu subiectul nostru? Dacă apreciem în mod corespunzător forța tuturor remarcilor davidsoniene, vom înțelege de ce principiul carității ocupă un loc central în orice încercare serioasă de a explica din punct de vedere teoretic cum de este posibil să înțelegem rostirile și acțiunile celorlalți într-o modalitate rațională. Davidson este cât se poate de clar în această privință: „Din moment ce caritatea nu este o

⁸ D. DAVIDSON, „*Thought and Talk*”, în D. DAVIDSON, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 1984), p. 168.

opțiune, ci o condiție de a avea o teorie care să poată funcționa, este lipsit de orice sens să se sugereze că am putea cădea într-o masivă eroare acceptând acest principiu. [...] Caritatea este un imperativ care ni se impune cu necesitate; indiferent dacă ne place sau nu, dacă vom vrea să-i înțelegem pe ceilalți, trebuie să-i socotim ca având dreptate în majoritatea situațiilor. Dacă putem produce o teorie care să reconcilieze caritatea și condițiile formale pentru o teorie, am făcut tot ceea ce se poate face pentru a asigura comunicarea. Nimic mai mult nu este posibil, și nimic mai mult nu este necesar”⁹.

Rezumând conceptul deontologic al toleranței, principiul davidsonian al carității ne cere să preferăm teoriile interpretării care minimizează dezacordurile. Iată de ce a face apel la caritate – și *ipso facto* la toleranță – este, oarecum, inevitabil.

Criza actuală a conceptului toleranței erodează acest principiu al carității, care este atât de generos și este, de asemenea, alimentat, la rândul său, de o aplicare foarte slabă și incompletă a sa. Căci, așa cum subliniază pe bună dreptate Davidson, „minimizarea dezacordurilor, sau maximizarea acordurilor, este un ideal confuz. Țelul interpretării nu este acordul, ci înțelegerea”¹⁰.

Toleranță și failibilism

Trebuie să fim, totodată, toleranți și datorită failibilismului nostru epistemic: nu avem acces la adevărul absolut și la certitudine în privința acelor lucruri care sunt de cea mai mare importanță pentru viața morală, religioasă și politică a comunității noastre. Deoarece credințele noastre morale și politice pe care le apreciem cel mai mult și pe care le considerăm în mod onest și cu anumite temeuri corecte s-ar putea să fie totuși eronate, este rezonabil să recunoaștem că aceia care nu împărtășesc angajamentele noastre fundamentale sunt tot atât de mult îndreptățiți, din punct de vedere epistemic, în acord cu propriile lor întemeieri, să susțină opinii contrare nouă, precum suntem îndreptățiți și noi înșine, în acord cu propriile noastre întemeieri, să susținem opiniile noastre.

Modelul consecinționist

Potrivit modelului consecinționist, toleranța ne apare ca un instrument politic pentru a detensiona dezacordurile periculoase, care sunt o amenințare pentru ordinea socială. Dacă urmărim să obținem și să susținem o stabilitate socială și politică, atunci este rezonabil să nu discriminăm negativ și să acceptăm lucruri cu care, altfel, am avea motive puternice să fim în dezacord și să le respingem. Pe scurt, făcând un calcul utilitarist consecinționist, vom vedea că există cu siguranță mult mai multe motive pentru a fi toleranți, decât pentru a fi fanatici și intoleranți.

⁹ D. DAVIDSON, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, în D. DAVIDSON, *Inquiries into Truth...*, *op. cit.*, p. 197.

¹⁰ D. DAVIDSON, *Inquiries into Truth...*, *op. cit.*, p. XVII.

Un „paradox” al toleranței?

Voi încheia argumentația mea făcând câteva comentarii asupra uneia dintre sursele curente ale patologiei conceptului și practicii toleranței. Aceasta motivează ceea ce poate fi numit un „paradox al toleranței”: Cum ar trebui să reacționăm atunci când suntem confrunțați cu intoleranța? Care sunt limitele toleranței în raport cu fanatismul și cu ceea ce este intolerabil? Este posibil, și dacă da, este dezirabil să găsim un temei rațional pentru a accepta ceea ce, altfel, este inacceptabil?

Thomas Nagel observă cu multă luciditate problema reală și pericolul care stau în spatele acestei forme de toleranță nelimitată și nereflectată, atunci când vorbește despre supra-exagerarea discriminării pozitive, mai bine cunoscută astăzi drept politica acțiunii afirmative¹¹. Despre ce este vorba aici? Toleranța joacă, pentru a spune așa, *rolul termenului mediu* între libertatea de expresie și de opinie (potrivit lui J. St. Mill, toleranța este un produs necesar al libertății) și egalitatea politică (potrivit lui J. Rawls, toleranța este corelată logic cu egalitatea).

Este o adevărată provocare, atunci, să se păstreze un echilibru dinamic corect între dreptatea individuală și socială, pe de o parte, și libertatea de expresie (și de opinie), pe de altă parte. Și, în mod fundamental, același gen de problemă va apărea atunci când căutăm să obținem echilibrul dintre norme și ceea ce deviază de la norme, sau între reguli și excepții. Tendința politică și culturală curentă este aceea de a se pune accentul, uneori chiar într-un mod exagerat, pe valoarea egalității. Totuși, ceea ce ne arată practica politică a discriminării pozitive, în mod special atunci când se abuzează de ea, este dificultatea de a menține echilibrul corect între egalitate și libertate: cerința egalității amenință cerința competiției libere și a alegerii libere. Iar dacă împingem la extrem normele discriminării pozitive, ajungem pe o pantă înclinată foarte alunecoasă și nu vom mai fi siguri câtuși de puțin dacă nu este corect să preferăm întotdeauna pe acela sau pe aceea care este în mod natural dezavantajat, acela care este în avantaj, dacă avem în minte reprezentarea mai degrabă abstractă și formală a diferențelor pentru care nici unul, nici celălalt nu are niciun merit moral evident.

Îngrijorarea legitimă aici este aceasta: dacă generalizăm acest criteriu al „alegerii corecte”, nu ar trebui să ne menținem în limitele aceleiași logici și ori de câte ori avem de făcut o alegere nu ar trebui să alegem pe acea persoană care este mai dezavantajată, pentru a corecta lipsa nativă de înzestrări sau de noroc, pentru care, în orice caz, persoana în cauză nu are nicio responsabilitate morală?

Remarcile lui Thomas Nagel au meritul de a ne trezi din „somnul nostru dogmatic”, ca să spunem așa, și să ne facă să conștientizăm că dacă ne așezăm pe această pantă înclinată alunecoasă, ajungem la limita unei Utopii morale. Iar dacă dorim să acceptăm ceva, care, altfel, este inacceptabil, va trebui să ne angajăm să

¹¹ Cf. T. NAGEL, *Mortal Questions* [Cambridge (England); New York: Cambridge University Press, 1979].

acționăm într-o manieră pe care, în condiții normale de rezonabilitate, am respinge-o ca fiind nedezirabilă și imposibilă. Ei bine, dacă asta este ceea ce ne dorim sau ceea ce vrem, atunci vedem că este foarte probabil să ajungem în plină Utopie. Totuși, așa cum am remarcat deja, în Utopia toleranța nu are nicio noimă reală sau merit moral.

Bibliografie

- D. DAVIDSON, *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press, 1980);
D. DAVIDSON, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 1984);
T. NAGEL, *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991);
T. NAGEL, *Mortal Questions* [Cambridge (England); New York: Cambridge University Press, 1979];
R. NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia* (Oxford: Basil Blackwell, 1974) [trad. românească, *Anarhie, stat și utopie* (București: Humanitas, 1997)];
A. PLEȘU, „Toleranța și intolerabilul. Criza unui concept”, Conferința „Cuvântul”, publicată de revista *Cuvântul*, XI (XVI), nr. 2 (332), februarie 2005.